



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

25 | 2017

L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain

Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)

Joachim Fischer

Traducteur : Matthieu Amat et Alexis Dirakis



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5475>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Joachim Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 03 février 2017, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5475>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)

Joachim Fischer

Traduction : Matthieu Amat et Alexis Dirakis

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Joachim Fischer ainsi que la maison d'édition De Gruyter de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

Wir danken Herrn Joachim Fischer sowie dem Verlag De Gruyter für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

A. Point de départ et objectif

- 1 À partir de la fin des années 1920 furent publiés plusieurs écrits portant le titre d'« anthropologie philosophique » ou « Anthropologie philosophique¹ ». *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (La situation de l'homme dans le monde) (1928) de Max Scheler, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Les degrés de l'organique et l'homme) (1928) de Helmuth Plessner et – un peu plus tardivement – *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (L'homme. Sa nature et sa position dans le monde) (1940) d'Arnold Gehlen sont généralement associés à ce moment de l'histoire de la philosophie. Ainsi y a-t-il quelque chose comme une « anthropologie philosophique » ou une « Anthropologie philosophique ». Mais à quoi se reconnaît un texte dont l'argumentation est spécifiquement philosophico-anthropologique ? Malgré les diverses et utiles présentations et les articles de dictionnaire, le tableau reste dans l'ensemble imprécis. Ceci repose d'abord sur le fait que d'autres auteurs sont généralement rattachés à ce moment de l'anthropologie philosophique, tels que

Theodor Litt, Otto Friedrich Bollnow, Heidegger, Jaspers², Ernst Cassirer et sa *Philosophie des formes symboliques*³, souvent également Merleau-Ponty et sa *Phénoménologie de la perception*, Sartre et son chapitre sur le corps dans *L'Être et le néant*, fréquemment aussi G. H. Mead⁴ ou encore Dewey et le pragmatisme classique dans son ensemble⁵. Le caractère flou du tableau vient ensuite de ce que les auteurs qui semblent constituer, d'un point de vue théorique et historique, le noyau dur d'une anthropologie philosophique – Scheler, Plessner et Gehlen – faisaient déjà valoir de leur vivant leur anthropologie philosophique comme un projet solitaire. Jusqu'à aujourd'hui, la recherche consacrée à ces trois auteurs a conforté cette différence, souligné ce qui les distingue les uns des autres et le caractère solitaire de leurs entreprises⁶. L'extension de l'anthropologie philosophique à d'autres auteurs et l'insistance sur la différence entre les auteurs principaux rendent ainsi son identité peu claire. Dans la topographie philosophique, le lieu de l'anthropologie philosophique est fragmenté et disloqué.

- 2 Les réflexions qui suivent se concentrent pour cette raison sur une seule question : le moment philosophico-historique de l'Anthropologie philosophique peut-il être reconnu comme une perspective théorique singulière ? L'Anthropologie philosophique peut-elle être présentée comme un programme théorique, une approche spécifique identifiable dans les écrits de ces trois penseurs – Scheler, Plessner, Gehlen ? L'objectif de cette étude est d'y répondre. Elle nous permettra de savoir si l'Anthropologie philosophique peut être considérée, d'un point de vue philosophico-systématique, comme un programme théorique concurrent d'autres programmes théoriques, capable de faire tradition, de faire droit aux faits, de se soumettre à la discussion critique et de se modifier en conséquence.
- 3 Je propose, pour clarifier la question principale, une première distinction entre l'anthropologie philosophique (en minuscule) et l'Anthropologie philosophique (avec une majuscule)⁷. L'anthropologie philosophique existe comme discipline, comme sous-discipline s'autonomisant au sein de la philosophie (ce point est clair). Mais il se pourrait qu'il y ait également une Anthropologie philosophique, constituant un programme théorique, un paradigme qui serait identifiable dans certains textes de Scheler, Plessner et Gehlen (ce point, pas encore clair, constitue l'hypothèse qui sera développée ici). La distinction n'est pas aisée car la discipline comme le programme théorique peuvent apparaître au même moment sous le même intitulé ; mais la distinction est néanmoins possible. L'anthropologie philosophique en tant que discipline, et sous cette appellation, est passée au premier plan à la fin des années 1920, les motifs et les orientations intellectuelles les plus divers convergeant alors pour faire de la question de l'homme le point de mire de la réflexion philosophique. Elle devint ainsi une nouvelle discipline de la philosophie aux côtés des sous-disciplines de la théorie de la connaissance, de l'éthique, de la métaphysique, de l'esthétique – ou de la philosophie du langage, qui s'élèvera certes plus tard au rang de discipline. Différentes théories et orientations intellectuelles se rencontrent dans cette anthropologie philosophique conçue comme discipline, de sorte que son corpus rassemble, au XX^e siècle, à côté des œuvres de Scheler, Plessner et Gehlen, dès le début également celles de la philosophie de l'existence d'Heidegger et Jaspers, de la philosophie de la culture de Cassirer, et plus tard celles de la phénoménologie de la chair de Merleau-Ponty (et plus récemment d'Hermann Schmitz) ainsi que les œuvres du pragmatisme, en particulier de Dewey ou Mead. Les classiques de la philosophie appartiennent ainsi également à cette discipline ou cette science portant le titre d'anthropologique

philosophique⁸, si bien que la préhistoire de cette discipline remonte jusqu'aux réflexions anthropologiques développée depuis Aristote jusqu'à Feuerbach⁹. Le devenir autonome de la discipline anthropologique se révèle par soi fécond car, en tant que sous-discipline, elle constitue un champ préparatoire et combinatoire à partir duquel peuvent être établis les fondements de la philosophie et des sciences sociales et de la culture¹⁰.

- 4 Il est toutefois nécessaire de distinguer cette anthropologie philosophique, en tant que science ou discipline entretenue, transmise et recombinaée, de la possibilité d'une perspective et d'un programme théorique du même nom. Par ailleurs un programme théorique entendu en ce sens ne peut avoir un seul auteur de référence, mais doit être partagé par plusieurs. C'est un tel programme que j'ai en vue sous le nom de noyau théorique propre à l'anthropologie philosophique. Ce n'est que par la distinction entre l'anthropologie philosophique comme discipline et l'Anthropologie philosophique comme perspective spécifique qu'il devient possible de classer et de considérer cette dernière comme une approche théorique parmi les autres. La question est donc de savoir s'il y a dans les écrits concernés de Scheler (ceux du Scheler tardif), Plessner et Gehlen un programme théorique identifiable qui les réunisse malgré leurs différences, et qui les distingue des approches théoriques propres au néokantisme et à la phénoménologie, du paradigme naturaliste et évolutionniste dans la théorie de la connaissance et dans la théorie comportementale, de la philosophie de l'existence, de la philosophie analytique du langage, de l'herméneutique philosophique, du structuralisme, de la théorie critique et de la théorie des systèmes.
- 5 Cette question théorique et systématique me semble importante, car y répondre est la condition préalable d'une Anthropologie philosophique qui fasse droit aux phénomènes, susceptible d'être critiquée à partir d'autres programmes théoriques et d'être combinée à ces derniers. Cette tâche n'est pas aisée à accomplir. Elle est pourtant nécessaire, au regard de l'histoire des sciences, car il n'existe ni programme théorique consciemment transmis ni de tradition portant le nom d'Anthropologie philosophique, à la manière des programmes théoriques du XX^e siècle que l'on vient de mentionner. Il y a à cela deux raisons :
- 6 1. La très grande rivalité qui se fait jour dès l'origine parmi les théoriciens, d'abord entre Scheler et Plessner, ensuite entre Plessner et Gehlen, a compromis toute constitution d'une école. Cette rivalité a été encouragée et exacerbée par certaines circonstances institutionnelles et historiques. Elle prit la forme, entre Max Scheler et Helmuth Plessner, du conflit classique entre un vieux professeur et un jeune *Privatdozent* de la même université (Cologne), après que leur émulation réciproque depuis le début des années 1920 se retourna en une accusation de plagiat par Scheler. Après la mort soudaine de Scheler en 1928, puis les événements de 1933, Plessner et Arnold Gehlen entrent dans un conflit encore plus violent, celui d'un philosophe contraint à l'exil et d'un jeune philosophe qui fit une carrière fulgurante sous le national-socialisme et ne tint ni pour opportun ni pour nécessaire de renvoyer, dans son œuvre maîtresse de 1940, à son prédécesseur intellectuel. La justification invoquée par Gehlen, suite au retour de Plessner en Allemagne, selon laquelle il n'aurait pas cité Plessner en raison de l'accusation de plagiat par Scheler, fit se rencontrer et se mêler les deux rivalités, laissant dans un premier temps le conflit se radicaliser puis perdurer encore au sein des nouvelles générations de continuateurs, jusqu'à la mort de Gehlen en 1975 et même au-delà. C'est la première raison pour laquelle le paradigme de

l'Anthropologie philosophique n'a pas de contours institutionnels, sous la forme d'une école et d'une tradition.

- 7 2. L'autre raison, complémentaire, est que les intérêts de tiers, des perspectives théoriques concurrentes, en particulier la philosophie de l'existence de Heidegger puis l'École de Francfort, ont continuellement entravé l'identification de ce noyau théorique. Il faut ici distinguer la critique de fond, que les deux perspectives ont avancée quant à la possibilité d'une Anthropologie philosophique (confirmant ainsi indirectement l'existence d'une approche originale), et les intérêts politiques derrière la théorie, ceux-ci visant à contrarier l'institutionnalisation de cette école de pensée. Martin Heidegger, dont l'analytique du Dasein développée dans *Être et temps* entraînait en concurrence avec l'Anthropologie philosophique de Scheler et de Plessner dans l'espace intellectuel de la fin des années 1920, a pris soin, avant même 1933, de propager le reproche de plagiat et d'empêcher ainsi que Plessner ne soit perçu comme le successeur légitime de Scheler dans le cadre de l'Anthropologie philosophique. Dans les années 1950 et 1960 ce sont Horkheimer et Adorno, également à leur retour d'exil, puis plus tard Habermas, qui trouvèrent un intérêt à exacerber la rivalité entre Plessner et Gehlen¹¹, en opposant dans l'espace académique et public, le bon et libéral Plessner – en raison de son exil et non de sa théorie – au mauvais et conservateur Gehlen – blâmé pour sa carrière sous le national-socialisme¹². Dans l'histoire des théories, la distinction entre un Scheler métaphysicien et un Gehlen empiriste et positiviste a été imposée par des tiers, de telle sorte que l'idée d'une perspective commune aux deux auteurs apparut ne pouvoir être qu'un simple malentendu. Ce « diviser pour régner » politico-théorique de la part d'approches théoriques concurrentes, auquel ni Plessner ni Gehlen ne voulait ou ne pouvait échapper, a empêché la reconnaissance d'un programme théorique propre à l'Anthropologie philosophique dans un espace institutionnel dans le milieu académique. À cet égard, l'histoire de l'Anthropologie philosophique est un drame. C'est d'autant mieux perceptible, rétrospectivement, si l'on considère la réussite des courants de la philosophie germanophone qui se forment en même temps et parviennent à dépasser les seules constellations de personnes : la philosophie de l'existence (qui, malgré la différence entre Heidegger et Jaspers, fut perçue, entretenue et développée de façon fructueuse comme une perspective théorique à part entière, par exemple par leur élève commune Hannah Arendt) ; la théorie critique (notamment Horkheimer, Adorno, Marcuse et Benjamin), l'empirisme logique développé par le Cercle de Vienne avec Carnap, Neurath et Wittgenstein et que l'exil américain promut à une carrière mondiale. Peut-être la constellation colonnaise du début des années 1920 – de laquelle est issue l'Anthropologie philosophique – fut-elle la constellation philosophique la plus productive de ces années, si l'on pense qu'outre le jeune et ambitieux Plessner, deux philosophes, Scheler et Nicolai Hartmann (à Cologne depuis 1925) étaient perçus par leurs contemporains comme dotés d'une puissance philosophique exceptionnelle. Du point de vue de l'histoire des théories, l'histoire de l'Anthropologie philosophique est donc à tous égards un drame, dont il s'agit ici de s'efforcer de sortir¹³.
- 8 Il importe ici de savoir si, malgré ce drame relevant de circonstances contingentes de l'histoire des sciences, un programme théorique peut être dégagé, d'un point de vue philosophique et systématique, de l'œuvre des théoriciens mentionnés. Au reste ces circonstances qui empêchèrent la reconnaissance du paradigme, suggèrent l'existence d'un tel programme. Leur rivalité tenace indique précisément que ces théoriciens se savaient partager une approche commune – sans quoi ils ne seraient pas entrés en

concurrence. Devant Nicolai Hartmann, qui a observé de près la formation des trois œuvres jusqu'à sa mort en 1950 et pour qui la communauté théorique entre Scheler, Plessner et Gehlen était évidente, Erich Rothacker a ainsi pu désigner Plessner et Gehlen comme des « frères ennemis ». Le principe du « diviser pour régner » utilisé aussi bien par la philosophie de l'existence que par la théorie critique – comme école théorique – contre l'anthropologie philosophique suggère la reconnaissance implicite d'un effort intellectuel commun à Scheler, Plessner et Gehlen qui, s'il avait été reconnu dans toute sa détermination, aurait pu captiver et intéresser les jeunes esprits de la seconde moitié du XX^e siècle bien plus qu'il ne l'a fait.

- 9 Par une démonstration en trois étapes (B), je voudrais tenter la reconstruction *philosophique et systématique* d'un programme théorique propre à l'Anthropologie philosophique à partir de ces trois auteurs – à la manière dont on peut identifier les paradigmes propres à la théorie critique, à la philosophie de l'existence, au naturalisme évolutionniste, à l'herméneutique philosophique, au structuralisme et à la philosophie analytique du langage. I. Malgré les différences entre les auteurs, on peut dégager un *noyau théorique commun* à partir de leur manière d'élaborer les concepts et la similitude entre ceux-ci. II. La différence considérable, de fait, entre les textes, les thèmes et les styles de Scheler, Plessner et Gehlen peuvent dès lors être considérée comme une *différenciation systématique* à partir de ce noyau théorique commun. Dernière étape : III. Cette manière d'élaborer les concepts, ce noyau théorique commun, fonctionne comme un *critère de délimitation* et de différenciation, dans la mesure où l'Anthropologie philosophique, en tant qu'approche théorique spécifique ne se confond avec aucun des autres programmes théoriques du XX^e siècle.

B. Le noyau théorique de l'Anthropologie philosophique

I. Noyau théorique commun malgré la différence entre les auteurs

- 10 L'emploi par les trois auteurs de l'appellation « Anthropologie philosophique » est le premier indice théorique d'une similitude au-delà de leurs différences. Le terme « anthropologie » indique en premier lieu que leurs catégories visent à appréhender, observer, ordonner et décrire la sphère de l'homme, les rapports vivants, culturels, sociaux et à soi des hommes. Mais ces auteurs ont également en commun d'admettre dans leur approche le fait que l'anthropologie, depuis le XIX^e siècle, est indiscutablement aussi une discipline biologique. Aussi le lien théorique interne avec la biologie devient-il chez ces trois auteurs un trait fondamental de l'Anthropologie philosophique. Chez chacun d'entre eux une bio-philosophie se dégage du programme théorique, à partir de laquelle l'Anthropologie philosophique déploie une théorie des rapports à soi, au monde et des rapports sociaux¹⁴. En l'occurrence, ces auteurs font tous de la comparaison plante/animal/homme, ou au moins animal/homme, un *organon* de leur approche. Mais l'Anthropologie philosophique a ceci de « philosophique » que, tout en étant ouverte aux sciences particulières, elle ne vise et n'admet pas le type d'explication qu'elles proposent, que ce soit celui des sciences de la nature, des sciences de la culture, ou des sciences sociales.
- 11 Nous tâcherons de répondre à la question relative à un possible noyau théorique propre partagé par les auteurs au-delà de leurs différences en nous limitant à un point précis.

Dans cet exposé, nous ne questionnerons pas le lieu historico-philosophique de cette approche – le « pourquoi » de la position du problème à partir duquel les auteurs élaborent leur catégories¹⁵ –, mais nous nous demanderons si une convergence caractéristique apparaît dans le « comment » de l'élaboration des catégories.

- 12 Un noyau commun pourrait résider dans la figure suivante : dans les textes qui nous intéressent, la certitude de soi de l'« esprit » constitue certes un point de départ indiscutable, pourtant le mouvement de la réflexion ne part pas des prestations de la subjectivité mais d'un « ailleurs », de manière « indirecte » : du fait du vivant. Pour le dire autrement : l'esprit est présupposé dans sa capacité d'auto-légitimation interne ou dans la constitution d'une certitude par le langage, mais celles-ci ne suffisent pas ; le regard doit être dirigé vers l'extérieur, vers le vivant. Le regard théorique se porte sur la vie et non sur la matière (ou la nature) en général ; s'il se dirige vers la matière, c'est seulement pour caractériser l'écart de l'organique vis-à-vis de la matière inorganique. Le regard (le mouvement théorique) n'est pas non plus « intuitivement » dirigé vers un « flux de la vie » (*élan vital*) entendu comme principe spéculatif de tout être, mais sur le vivant empiriquement concret. Cependant, ce vivant concret, dont on peut faire l'expérience, n'est justement pas atteint par considération de son caractère charnel [*Leiblichkeit*] propre (celui du sujet pensant et se sentant lui-même par l'intermédiaire de sa chair), mais par un regard distancié sur la « vie » comme objet (dont relève également la chair [*Leib*] propre dans la mesure où elle est corps [*Körper*]). Le point de départ n'est pas le caractère charnel, mais – ce qui est ici décisif – le regard distant, celui du biologiste, dirigé vers l'organisme, vers le corps vivant [*lebendigen Körper*] au sein de son milieu [*Mediums*] ou de son monde environnant [*Umwelt*]. Chez les auteurs en question, le mouvement de la pensée commence par un regard porté de l'extérieur sur le corps vivant dans son monde environnant, afin d'accéder à l'esprit, à travers une catégorisation des types du vivant (plantes, animaux) – cela sans postuler une téléologie de la vie vers l'esprit (comme dans l'idéalisme allemand) et sans que les phénomènes de l'esprit ne soient réduits à la continuité évolutionnaire de la vie (comme dans le paradigme de la biologie évolutionniste depuis Darwin).
- 13 Nous avons là un premier accomplissement du mouvement de pensée typique dans les textes-clés des trois auteurs. À partir de là, d'autres voies, d'autres options, sont possibles mais ne seront pas considérées ici ; elles mènent à d'autres programmes théoriques. Je précise à présent les six traits que l'on doit tenir pour caractéristiques de la manière de constituer les catégories propre à l'Anthropologie philosophique. Tels sont, à mon sens, les six traits typiques de la manière d'élaborer les catégories propre à l'Anthropologie philosophique :
- 14 1. Les catégories de l'Anthropologie philosophique sont constituées de telle façon qu'elles tiennent pour possible un regard décalé, de côté, sur la relation sujet-objet. Le point de vue qui rend possible de l'intérieur – intentionnellement – la relation sujet-objet, est déporté afin de permettre un nouveau point de vue, extérieur, un regard latéral, sur la relation épistémique. Autrement dit, cette manière de former des catégories postule par principe la possibilité d'observer latéralement, de l'extérieur, la relation sujet-objet interne à l'esprit. Ceci est décisif pour ce qui suit, car considérée de côté la relation sujet-objet apparaît également comme une relation ontologique, la relation épistémique comme une relation dans l'être, une relation immergée ou émergeant de l'être.

- 15 2. Ainsi établie, la réflexion se poursuit au sein de la relation sujet-objet, mais pas du côté du pôle-sujet, celui de l'observateur. Elle ne débute donc pas pour ainsi dire dans la sphère subjective de l'observateur et de la pensée, mais se concentre sur un « quelque chose » qui fait face, sur l'objet. Ce « quelque chose » qui fait face – une chose, un être vivant dans son monde environnant – s'offre ainsi au regard de quelqu'un que chacun pourrait être. Mis à distance, l'objet s'ouvre pour ainsi dire à un espace commun de perception, au regard public du sens commun (qui n'est pas à confondre avec le langage commun, avec une médiation langagière précédant la perception ; le langage est au contraire ici mis à l'épreuve de ce que chacun peut voir).
- 16 3. Le mouvement de pensée typique de l'Anthropologie philosophique suit ainsi toujours une réflexion s'appuyant et s'approfondissant du côté du pôle-objet. Le point décisif est que cette réflexion s'appuyant sur le pôle-objet choisit sciemment de ne pas partir de l'homme – même pas du corps de l'homme – mais de remonter vers celui-ci en partant d'en bas, au moins du niveau des corps vivants sub-humains (les animaux) observables dans leur relation au monde environnant. La manière propre à l'Anthropologie philosophique de constituer ses catégories implique ainsi toujours un certain échelonnement ou une stratification du bas vers le haut. Elle ne part pas de la hauteur de l'homme mais de plus bas, sans toutefois s'enfoncer jusque dans la matière puisqu'elle reste dans le domaine intermédiaire du vivant – entre la matière inorganique et l'homme. Ce n'est pas la comparaison avec la matière inorganique – comparaison minéral/humain – qui est constitutive de cette approche, mais le regard comparatif au sein du vivant – plante/animal/homme ou, au minimum, animal/homme.
- 17 4. Ce que cette approche par le bas permet de saisir, au niveau du vivant, qu'il s'agisse d'une plante ou d'un animal, est le « cercle fonctionnel » ou « cercle vital » par lequel un organisme est en corrélation à son monde environnant¹⁶. Entre les rapports matériels de causalité et l'intentionnalité de l'esprit, le regard théorique observe un rapport de correspondance entre l'organisme et le monde environnant. Un point de vue se différencie ici à même le pôle-objet, dans la différenciation constitutive entre organisme et monde environnant, lequel point de vue permet de considérer la relation de côté. Le regard de côté oriente désormais la constitution des catégories en arpentant pour ainsi dire dans les deux sens le cercle fonctionnel (des plantes avec leur environnement et des animaux avec leur monde environnant). Dans les corrélations entre la forme de vie et la sphère de vie apparaît en effet déjà, chez les plantes et les animaux, un contact élémentaire, une sorte de couplage entre moments subjectifs et objectifs, une intentionnalité des corps vivants dirigée vers leur monde environnant.
- 18 5. Le mouvement caractéristique de l'Anthropologie philosophique consiste à remonter, au moyen de cet échelonnement du bas vers le haut et de la comparaison par contraste des niveaux d'organisation de l'organique, jusqu'au point où elle constate, au stade de l'être humain, de sa forme de vie et de sa sphère vitale, une rupture dans le « cercle vital » du vivant. En ce qui concerne les instincts, les pulsions, la sensation et les mouvements (bref, tout ce que l'organique implique), cette rupture ne signifie pas une cessation, mais une percée. Au niveau du corps humain vivant et de ses sphères vitales s'ouvre une béance en laquelle ce que l'on qualifie d'esprit (à partir de lui-même, dans son auto-manifestation) trouve son lieu en la comblant. L'esprit est nécessaire pour répondre à la détresse causée par cette rupture mais il reste en cela nécessairement dépendant des configurations de l'organique. Des expressions comme « spiritualisation

du sensible », « sensibilisation du spirituel » (Plessner) ou « spiritualisation de la vie », « devenir vivant de l'esprit » (Scheler) signalent ce double mouvement de rotation que l'anthropologie philosophique propose ou poursuit au moyen de ses catégories. Ce mouvement de rotation dirigé par la progression comparative-contrastante du bas vers le haut, qui dégage ou introduit l'esprit (en ce qu'il sait de lui-même) dans le vivant, est d'emblée un double mouvement de rotation : l'élaboration des catégories, dans le mouvement même par où elle fait émerger l'esprit de l'organique l'immerge dans le vivant. La sphère de l'homme se reconnaît à ce qu'en elle le cycle vital est à certains égards rompu et à nouveau médiatisé, de manière indirecte – quoique demeurant toujours porté par la vie. Ainsi peut-on affirmer que les concepts décisifs de l'Anthropologie philosophique sont tous des concepts rompant le cercle vital pour le médiatiser à nouveau.

- 19 6. Ainsi, le mouvement de la pensée que l'on peut tenir pour caractéristique de l'Anthropologie philosophique a transféré la réalité donnée du pôle-objet (le regard distancié sur le corps vivant qui entretient lui-même une relation du type de celle d'un monde environnant à soi) à celle, présumée au départ, de la sphère intérieure (la relation sujet-objet, telle que le sujet percevant et pensant en fait l'expérience). L'homme se trouve dans un corps (objectif), dans une chose qui vit en tant que chair, et se situe, d'un point de vue intérieur, en tant que sujet vivant dans le monde et face au monde (la relation sujet-objet) sans coïncider avec cette perspective intérieure. Il existe en effet sous ce double aspect : de l'intérieur comme sujet vivant centré, se sentant lui-même et le monde, et toujours en même temps de côté et de l'extérieur, comme corps parmi les corps matériels, marginalisé, décentré, objectivé – telle une « tête de bétail » (Plessner), une chose parmi les choses. Dans ce double aspect, cette non-congruence des perspectives intérieure et extérieure, les penseurs en question ont reconnu le potentiel heuristique inédit de leur approche. La prise en compte systématique de la sphère vitale permet de faire droit à tous les éléments ouvrants au monde et instituant le monde humain : non seulement les capacités, en apparence sans lien avec le corps, de la raison et du langage, monopoles de l'humain, mais aussi les passions, les sentiments, les sens de la vue, de l'ouïe, du toucher, les postures, l'outil et la production d'image, la musique et la danse, le rire et le pleur, l'extase orgiaque et les rites d'inhumation, tous les types de mouvement et d'expression.
- 20 On ne peut parler d'approche théorique que si deux ou plusieurs auteurs et leurs textes sont susceptibles d'en relever, et non pour désigner la manière de penser d'un seul auteur. Notre thèse est précisément que les trois auteurs en question partageaient ce mouvement de pensée et ce mode d'élaboration des catégories que nous avons reconstruits – quelles que soient par ailleurs les différences revendiquées ou factuelles dans la formation de leurs idées. Il s'agit à présent de le montrer en ce qui concerne leurs concepts-clés, ce qui nous amène en même temps à une première exposition des argumentations propres à Scheler, Plessner ou Gehlen.
- 21 Les concepts-clés de Scheler dans *La situation de l'homme dans le monde* sont : « l'être qui peut dire non », « l'ouverture au monde » et la possibilité qu'il y ait un « être-objet » pour cet être vivant. Scheler se donne l'objectivité, la conscience de soi, la liberté, comme traits structurels et auto-manifestation de l'esprit. Dans son texte de 1928, avant l'atteinte de la sphère de l'humain, le parcours dans le cosmos commence toutefois par le bas, par le vivant caractérisé par sa « poussée » et qui, en cela, se tient déjà dans une relation de contact à un autre, relation qui ne se réduit pas à la causalité¹⁷. Par la

« poussée affective », le vivant – en l'occurrence la plante – entre en contact avec un autre que lui. Dans la progression comparative du vivant « biopsychique » et de ses différents modes vitaux (l'instinct, la mémoire associative, l'intelligence pratique), Scheler constate qu'en l'animal la poussée pulsionnelle suscite une expérience de résistance du monde environnant. Il y a rupture du cercle vital lorsque cette expérience de la résistance mène à la négation. Ce phénomène du vivant par lequel l'expérience de la résistance devient celle d'une négation est le phénomène propre de l'être humain. L'esprit, en tant que principe de négation, de réplique, de dépassement de sa position, est l'état de tension correspondant à la rupture du cercle vital. C'est ainsi que l'« esprit », selon Scheler, accède à son prédicat : la choséité, c'est-à-dire la capacité à se laisser déterminer par l'être-ainsi des choses.

- 22 Or l'esprit n'accède justement pas à cette réalité de l'« être-objet » seulement par lui-même, à partir de lui-même, par sa propre puissance, mais « indirectement », sur le mode d'une rupture du « cercle fonctionnel » du vivant. Car si l'objectivation des relations au monde environnant résulte de l'acte de négation issu de l'expérience vivante de résistance, en tant qu'expérience de l'objet, elle advient seulement par l'expérience d'une poussée vitale et des résistances qu'elle suscite dans le monde matériel (laquelle est caractéristique du vivant et permet seule de faire apparaître l'« être-ainsi » de la chose). Le mouvement de rotation typique de l'Anthropologie philosophique rend compte de la « capacité d'objectivation » – le fameux prédicat de l'esprit – dans son rapport avec la résistance pulsionnelle vitale originaire. Par la négation – en tant que mise entre parenthèse de la pulsion de résistance – ce qui résiste s'offre en tant que « chose » à l'être humain. Cet être peut laisser se manifester les phénomènes dans leur « essence », en tant que choses dotées d'une signification propre, plutôt que de seulement percevoir en eux, en fonction de sa situation et de son comportement, les colorations d'un entrelacs de forces et de contre-forces. La construction schélerienne a ainsi permis un réagencement et une justification anthropologique originales de la posture épistémique de la phénoménologie – l'intuition des essences à partir de l'intentionnalité entre sujet et objet. L'élaboration spécifiquement anthropologique de ses catégories démontre précisément que l'approche de Scheler n'est pas dualiste. L'« ouverture au monde » de l'être humain – en tant que transformation de la « dépendance au monde environnant » de l'animal – n'est ni un prédicat de l'esprit ni un prédicat du vivant, mais résulte de l'intrication effective de la « poussée » (la résistance) et de l'« esprit » (la négation) en l'être humain.

- 23 Ce mouvement typiquement anthropologique de rotation, par lequel les prédicats attachés à l'esprit d'un point de vue intérieur sont retrouvés en partant du bas et en même temps modifiés dans leurs rapports vitaux – sans que ne soit suivie une téléologie – est aussi contenu dans la formule catégorique de Scheler selon laquelle l'homme serait « l'être qui peut dire non ». Le non est le pur principe de l'esprit, l'être-contre. Mais que le « Non » soit « dit » – au sens de l'affirmation, de l'autorité d'une position résolue, de l'imposition –, cet acte de langage, seul le peut un esprit qui emprunte au vivant la puissance de se poser contre ; et cet emprunt, ce prélèvement d'énergie n'est possible que parce que le cercle énergétique vital de la poussée et de la résistance pulsionnelle est en même temps rompu par le pur principe de l'esprit. Dans l'échelle de l'organique, Scheler repère un « retournement » au stade de l'homme.

« L'homme en tant qu'idée est le point, la phase, le lieu au sein du cosmos, en lequel la "vie" organique (indifféremment psychique ou physique) se déployant à travers toutes les familles, les genres, les espèces, perd sa maîtrise inconditionnelle et sert

un principe – l'esprit – pour lequel l'organique a ouvert une brèche rendant possible son activité et sa position de buts et de valeurs¹⁸. »

- 24 La manière d'élaborer les catégories que l'on peut considérer typiquement anthropologico-philosophique se manifeste également dans le texte de Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Les degrés de l'organique et l'homme). Les concepts-clés de Plessner sont la « *positionalité excentrique* » [*exzentrische Positionalität*], l'« *artificialité naturelle* » [*natürliche Künstlichkeit*], l'« *immédiateté médiatisée* » [*vermittelte Unmittelbarkeit*], le « *lieu utopique* » [*utopischer Standort*]. La « *positionalité excentrique* » en laquelle Plessner voit la singularité de l'homme est la catégorie la plus artificielle du programme théorique, bien qu'elle fasse ressortir de manière particulièrement claire ce qu'a de caractéristique ce mouvement de pensée. Elle suit au reste le mode d'élaboration des catégories de Scheler. Pour accéder conceptuellement à la sphère de l'homme, Plessner s'appuie expressément sur la relation sujet-objet, sur l'expérience de la chose faisant face au sujet¹⁹. Il entend distinguer, du côté du pôle-objet, la « chose vivante » de la chose non-vivante. La thèse est que la chose vivante se distingue de toutes les autres choses en cela qu'elle n'a pas seulement une limite à partir de laquelle elle commence ou à laquelle elle s'arrête, mais qu'elle possède cette limite comme « *frontière* ». La chose vivante est caractérisée par les « *rapports à sa frontière* » qui déterminent sa relation à un monde environnant ; elle est une « *chose réalisant sa frontière* ». Plessner qualifie cette « *chose réalisant sa frontière* » de « *positionnelle* », c'est-à-dire une chose dotée d'une « *positionalité* », capable d'une affirmation et d'une expression d'elle-même. L'approche théorique porte à présent, pour ainsi dire de côté, sur les étapes de l'organique en tant qu'étapes de la corrélation – constituée par les cercles fonctionnels entre organismes et mondes environnants – entre les formes positionnelles de la vie et leurs sphères vitales. Contrairement aux plantes qui se caractérisent par leur *positionalité ouverte*, l'animal est une « *positionalité fermée* ». L'animal le plus développé se caractérise en tant que « *positionalité centrée* », percevant et se mouvant dans les cercles fonctionnels au moyen de processus neuronaux rétroactifs, intégré à un monde environnant différencié. Cet animal, cette forme de vie vit « *à la fois en son centre et en dehors de celui-ci* » au sein de son champ positionnel.
- 25 Ainsi préparé, le regard théorique repère, au niveau de l'organisme humain, une rupture du cycle fonctionnel, du cycle de la vie à la fois sensoriel, moteur et pulsionnel. Plessner nomme « *positionalité excentrique* » cette rupture du cycle fonctionnel au stade du vivant humain. Le centre est extériorisé sans que la *positionalité* – la situation de stabilité vitale – ne soit abandonnée. La *positionalité excentrique* représente une percée vers l'extérieur de la *positionalité*, une *positionalité* non « *auto-centrée* », sans mouvement de retour sur soi du vivant ou de l'élan vital. Cette percée vers l'extérieur du vivant n'est pas non plus une percée de l'esprit, lequel pourrait désormais opérer essentiellement par ou pour lui-même. La *positionalité excentrique* vise à caractériser la situation vitale du vivant au sein de laquelle s'ouvre un pur écart, par un point excentrique qui ne peut exister sans l'énergie d'un corps positionné de façon centrique, mais qui reste pourtant soustrait aux capacités de ce dernier. Dans son développement systématique du concept de « *positionalité* », Plessner dégage les catégories philosophico-anthropologiques de l'« *artificialité naturelle* », de la « *médiation médiatisée* » et du « *lieu utopique* » : les êtres vivants caractérisés comme humains sont les êtres vivants positionnés en vue de leur fixation et de leur affirmation, des stabilisations dans l'histoire naturelle visant une fixation et une affirmation. Ils sont

par « nature » « artificiels » ou construits – tout en demeurant au sein de la nature. Ce à quoi ils parviennent et ce qu'ils réalisent, ils n'y parviennent que de façon « médiatisée », par les médiations qui rendent possible et déplacent et reconfigurent à la fois leur réalisation. Par la « positionalité excentrique », ils vivent en un « lieu utopique », ils peuvent, au moyen de l'organe virtuel de leur « imagination vitale » (Palagyi), de leur capacité de représentation, arpenter tout lieu (u-topiquement), mais, prisonniers de leur lieu, demeurent dans le matériau concret de leurs perceptions. Tout ce que l'esprit reconnaît en lui-même de possibilités – la technique, la moralité et le droit, le langage, l'histoire, l'art, la religion – est ainsi restitué par l'élaboration philosophico-anthropologique de ces catégories et déterminé de telle manière par celle-ci que le moment vital en est conservé et rendu visible.

- 26 Arnold Gehlen détermine *L'homme. Sa nature et sa position dans le monde* au moyen des concepts d'« action » [*Handlung*], de « précarité » [*Entsicherung*], de « décharge » [*Entlastung*] et d'« institution » [*Institution*]. La manière dont Gehlen articule conceptuellement la notion traditionnelle d'« action » avec la « précarité » et la « décharge », pour en faire la spécificité de l'être vivant humain, illustre particulièrement bien le mode de pensée philosophico-anthropologique. Les possibilités que l'esprit humain reconnaît en lui-même et peut manifester à partir de lui-même – la connaissance, le langage – sont présupposées par Gehlen. Son regard théorique, ascendant et latéral, se concentre sur la corrélation entre organisme et monde environnant, principalement à partir de la comparaison animal/homme. L'être vivant animal, équipé morphologiquement et dynamiquement pour satisfaire les exigences du monde environnant, accomplit son existence au sein d'un champ vital au moyen d'un couplage de perceptions et de modèles moteurs assuré par l'instinct. La dynamique pulsionnelle circule rythmiquement à l'intérieur du cercle fonctionnel où s'articulent l'organisme et le monde environnant. Le phénomène de l'être humain constitue une rupture de ce cercle vital, non seulement parce qu'il est morphologiquement non spécialisé – l'homme est considéré comme un « être déficient » [*Mängelwesen*] –, mais surtout en raison du « hiatus » entre la pulsion et sa satisfaction. Chez l'être vivant humain, le rapport dynamique naturellement harmonieux entre l'intérieur et l'extérieur, la perception et le comportement, est « précarisé » par la « différenciation des instincts ». Son comportement est livré à la complexité incontrôlable des stimuli du monde extérieur et de la vie pulsionnelle du monde intérieur.
- 27 Dans cette béance du vivant, l'esprit agit comme une « action » ordonnatrice, mais cette action ne peut « décharger » de la pression de la situation que grâce à cette béance elle-même, dans la mesure où elle met à sa disposition le matériau vital libéré par cette « précarité » (les pulsions mobiles, la plasticité perceptive, la liberté de mouvement) et, contre la pression exercée par les mondes extérieur et intérieur ainsi émergeant, referme le cercle vital au moyen de la constitution d'un monde artificiel propre, la culture. Sur la base d'une vie perceptive et motrice réassurée au moyen du « cercle de l'action », le langage, en tant que fonction supérieure, peut refermer le cercle fonctionnel auto-ordonné, en déchargeant de la pression de l'ici et du maintenant et en rendant possible de façon ordonnée la référence au monde ainsi ouvert. Le concept d'« institution » qui sert avant tout à caractériser la spécificité des rapports sociaux des êtres humains entre eux, relève chez Gehlen d'une semblable élaboration non naturaliste. Si les perceptions et les modes comportementaux des animaux engagés dans des interactions sont harmonisées instinctivement, un substitut

doit être maintenant trouvé à cette articulation instinctive entre cercles fonctionnels, un équivalent de la coordination réciproque au sein du vivant. C'est à cette fin que Gehlen propose la catégorie d'« institution », comme ritualisation réciproque des modes comportementaux, laquelle rend possible, dans un second temps, par sa fonction de stabilisation vitale, la détermination de buts propres à la conduite humaine de la vie.

- 28 Nous l'avons démontré : les trois auteurs se rejoignent bien dans le mode d'élaboration de leurs catégories. En prenant à chaque fois l'esprit humain pour point de départ, mais avec un regard porté sur le corps vivant, la progression comparative au travers des types du vivant – par comparaison contrastante à partir au moins de l'animal – révèle la rupture du vivant au stade de l'organisation du corps humain, en laquelle les phénomènes de l'esprit se cristallisent en médiations nouvelles du cycle vital. Le mode d'élaboration des catégories que l'on peut considérer comme spécifiquement philosophico-anthropologique n'indique pas seulement le point de rupture où l'esprit apparaît dans le corps vivant et s'extrait de celui-ci, mais fait de ce point de rupture une sorte de ligne, qu'il tire pour ainsi dire au travers de tous les phénomènes sociaux et culturels, pour les considérer, sans exception, à partir de ce point de rupture. Le rapport à soi, le rapport au monde et le rapport social, autrement dire, les mondes intérieur, extérieur et commun trouvent leur source dans le *Bios* (le monde du vivant), constituent un déplacement (ex-centrique) du *Bios* qui néanmoins demeure en son sein et continue à vivre en lui. C'est pourquoi la tension du vivant est palpable dans toutes les catégories de l'Anthropologie philosophique et suit comme son ombre le moment vital, le moment du corps vivant, jusque dans ses ramifications conceptuelles relevant de la psychologie, des sciences sociales et de la culture.

II. Différenciation des auteurs à partir du noyau théorique commun

- 29 Parce que leurs manières d'élaborer les catégories coïncident, nos auteurs partagent une même approche théorique. On doit pourtant reconnaître qu'il y a entre eux des différences évidentes. La question est dès lors de savoir si cette indiscutable hétérogénéité peut être systématiquement explicitée comme une différenciation essentielle du noyau propre au programme théorique²⁰. Ce serait au reste – après la preuve de l'appartenance commune – une nouvelle preuve de l'existence d'un noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique.
- 30 Les concepts directeurs concernant les rapports sociaux, les rapports à soi et les rapports au monde de l'homme, se distinguent considérablement quant à leur contenu. Si l'on passe en revue les énoncés des auteurs portant sur le rapport au monde, on verra que Scheler parle d'un « fondement du monde » accessible, Plessner d'un « monde » qui n'apparaît que dans les modalités phénoménales des différentes qualités sensibles, médiatisé et scindé, tandis que Gehlen parle d'une « image du monde » constituée et stable. Scheler saisit le rapport à soi des individus à partir du concept de « personne », Plessner fait du « masque » et du « rôle » les caractéristiques structurelles décisives du rapport à soi, quand Gehlen les conçoit en termes de « caractère ». Enfin, Scheler décrit les rapports sociaux essentiellement à partir des « sentiments pathiques », Plessner, en revanche, en tant qu'« espace public » producteur de distance et Gehlen en tant qu'« institution ».
- 31 La thèse est la suivante : si les trois penseurs suivent bien la manière indiquée d'élaborer leurs catégories, la différence systématique entre eux réside dans l'aspect du

vivant qu'ils mettent en avant dans la comparaison plante/animal/homme, c'est-à-dire dans l'aspect du vivant dont ils observent la rupture dans la sphère de l'homme.

- 32 Tous trois conçoivent le vivant comme un « cercle fonctionnel » entre organisme et monde environnant à partir de l'idée fondamentale de la biologie théorique de Jakob von Uexküll. Le « cercle fonctionnel du vivant » signifie qu'« en tant que tout, l'organisme n'est que la moitié de sa vie²¹ ». Nous pouvons distinguer au moins trois caractéristiques de ce cercle fonctionnel.
- 33 En premier lieu, le vivant dans son cercle fonctionnel se tient, au moyen du cercle sensorimoteur, toujours déjà en contact réel et en même temps intentionnel avec un autre que soi, avec le monde environnant ou le monde commun – avec des êtres vivants de la même espèce. Dans le cercle fonctionnel, au-delà des liens exclusivement matériels et causaux, le vivant entre en contact avec un autre que lui, un quelque chose qui lui est accessible au moyen des sens et de la motricité, qu'il voit et saisit *immédiatement*, qui l'affecte et le stimule, éventuellement réciproquement. Ce contact réel-intentionnel entre organisme et monde environnant est particulièrement significatif.
- 34 En second lieu, on ne peut ignorer que, pour l'être vivant, le monde environnant qui lui est corrélé et le monde commun apparaissent de façon expressive, et que réciproquement le vivant lui-même, par la surface frontalière de sa figure corporelle, apparaît de façon expressive dans le monde environnant et pour ceux avec qui il est en relation. Le monde environnant ou le monde commun sont liés l'un à l'autre de façon immédiate, mais *par la médiation* de l'apparence. Cette médiation, ce caractère médiatisé du contact est particulièrement significatif.
- 35 En troisième lieu, il est également notable que le cercle fonctionnel de l'immédiateté médiatisée entre l'être vivant et son monde environnant ou monde commun *fonctionne* de facto, s'accomplisse rythmiquement, et devienne, chez l'animal, par l'instinct et l'ajustement, une forme de vie allant de soi.
- 36 La différence entre les trois auteurs se laisse décrire au sein même de l'approche propre de l'Anthropologie philosophique, quels que soient par ailleurs les raisons motivant ces différences. Pour tous trois, « la situation de l'homme dans le cosmos » signifie que le transpercement et la nouvelle médiation du cercle vital inaugurent une situation de confrontation inédite : avec le monde environnant en tant que monde, avec les autres êtres vivants dans leur différence (monde commun, *alter ego*), avec soi-même, dans l'intimité avec un monde intérieur propre.
- 37 Scheler observe la rupture de contact du cercle fonctionnel du vivant au sein de la sphère de l'homme à partir de la possibilité concrète de *participation* immédiate à l'Autre qu'est le monde, la possibilité pour la chair corporelle [*Körperleib*] bio-psychique propre de prendre part à la vie des autres vivants. En revanche, Plessner observe la rupture du cercle vital en considérant principalement l'*expression* et les modalités par lesquelles le monde apparaît indirectement à l'homme et l'homme aux autres. Gehlen, quant à lui, observe la rupture du cycle vital rythmiquement assuré dans la sphère humaine à partir des mécanismes de *sécurisation* artificielle que l'homme peut et doit établir dans son rapport à lui-même, au monde et aux autres.
- 38 La thèse est que les concepts directeurs à l'aide desquels les auteurs décrivent le rapport au monde, à soi et le rapport social sont justement travaillés en fonction de cet accent à chaque fois spécifique. Ainsi s'explique la différence, considérée d'un point de

vue systématique et au sein d'un même programme théorique, entre leurs manières de traiter les phénomènes de la sphère humaine. Par là même se manifestent clairement et dans toutes ses dimensions, la force et la valeur heuristiques de l'approche théorique.

- 39 En prenant en considération le contact réel-intentionnel du vivant, Scheler observe – en ce qui concerne le *rapport au monde* – la rupture ou le retournement de l'expérience de résistance du vivant (incarnation de ce contact réel) en une capacité d'objectivation de l'être humain à partir de laquelle il interroge la possibilité d'accéder au « fondement du monde ». Au moyen de la capacité de négation de l'esprit, dont l'accomplissement requiert la puissance de la vie, les expériences de résistance de la réalité qui s'imposent de manière impérieuse à la « poussée affective » de l'être vivant, se transforment en participation affective et, par là, en « fenêtres sur l'absolu » (Hegel). « L'ouverture au monde » signifie pour Scheler que le « monde » s'ouvre concrètement en cet être vivant spécifiquement situé, qu'il se tient en lui. Il qualifie par conséquent le *rapport à soi* comme un « centre d'action vivant », par lequel la personne accède, dans la profusion de son « sentir intentionnel » au cœur de son rapport au monde, au contact réel à soi. Sur ce point, l'intérêt théorique de Scheler se porte essentiellement sur des sentiments tels que la « honte » ou le « regret », par lesquels l'être humain est affecté par lui-même. Dans cette perspective, le *rapport social* s'explique par le retournement et la transformation, dans la sphère humaine, de la stimulation réciproque au sein de laquelle se trouvent les animaux, en des « sentiments pathiques » par lesquels une participation au noyau non objectivable d'autrui devient possible. Parmi les Anthropologues philosophiques, Scheler est le penseur de l'ex-stase, celui qui formule de manière philosophico-anthropologique le potentiel extatique de la « positionalité excentrique ».
- 40 Parce qu'il appréhende la corrélation organisme-monde environnant à partir de sa dimension phénoménale sensible, Plessner observe, dans ce *rapport au monde*, la phénoménalité différenciée du monde au niveau des « surfaces frontalières » de l'organisme sensori-moteur. Dans *Ästhesiologie des Geistes* (Esthésiologie de l'esprit) ou dans *Anthropologie der Sinne* (Anthropologie des sens), le philosophe thématise la mutation, dans la sphère de l'homme, des modalités sensorielles de l'animal (la vue, l'ouïe, le toucher) en vue d'une théorie de l'« immédiateté médiatisée », des « médiations » (de la musique, de l'image, de la danse, du langage), au moyen desquels l'homme conquiert des modes culturellement différenciés d'accès au monde. Plessner détermine le rapport au monde comme rapport médiatisé par des médias et se manifestant dans le monde de façon toujours différente.
- 41 Partant de cette dimension phénoménale sensible, Plessner décrit le *rapport à soi* comme « être pris dans un étui » ; le soi se sent dans une chair et observe en même temps – par son excentricité – cette chair en tant que corps, derrière l'enveloppe (l'étui) duquel il demeure toujours dissimulé, ne fait l'expérience – médiatisée – de lui-même qu'en tant qu'« acteur » faisant de cette situation de rupture une « corporéification [*Verkörperung*] » porteuse de sens. Dans cette corporéification, le soi apparaît tout en demeurant dissimulé par cette médiation même. Dans cette approche qui consiste à observer le cercle fonctionnel rompu du vivant en tant que « médiation médiatisée », Plessner thématise le *rapport social* comme « espace public ». L'accent étant mis sur l'« immédiateté médiatisée », le rapport social ne peut consister en une franchise sans retenue mais, compte tenu de la rupture des surfaces frontalières protectrices du vivant, seulement en un rapport de façade entre les hommes, au moyen de « masques »

et de « rôles », formes standardisées de représentation de l'immédiateté médiatisée, par lesquels s'équilibrent les extrêmes que sont la volonté d'être vu et celle de rester dissimulé.

- 42 Gehlen ayant prioritairement en vue le fonctionnement du cycle du vivant, il observe, dans le *rapport au monde* de l'homme, comment, suite à la rupture du cercle vital animal, un nouvel ordre efficient et fonctionnel peut être « fixé ». Il s'intéresse à la façon dont le sujet vivant, soumis à une réalité ouverte et saturée de stimuli et à une contingence de mouvements non coordonnés, parvient à faire de moments de réalité flottants un « monde commensurable, plein de potentialités de sens, disponible », au moyen d'« actions », de boucles de perceptions et de mouvements²². En conséquence, Gehlen aborde le *rapport à soi* à partir du concept directeur de « caractère », et interroge la façon dont le sujet vivant soumet à la « discipline » la dynamique pulsionnelle trouble et extrêmement mobile, surgissant comme monde intérieur, et se consolide ainsi en tant que « caractère ». Enfin, à partir des concepts directeurs de « rituel » et d'« institution », Gehlen thématise le *rapport social* qui, à la lumière du fonctionnement des cycles dynamiques rompus, apparaît comme une situation d'incertitude réciproque quant aux attentes et aux comportements (double contingence).
- 43 Les trois penseurs sont fidèles au mode d'élaboration des catégories qui peut être tenu pour caractéristique de l'Anthropologie philosophique. Ils voient la rupture du cercle fonctionnel du vivant comme une situation de confrontation et de défi inédite pour la vie. Cette situation est précisément ce que l'on peut qualifier et reconstruire comme la sphère de l'humain. Chacun en souligne néanmoins un aspect différent : la recherche philosophique de Scheler vise le corrélat intentionnel de la confrontation – l'« essence ». Celle de Plessner porte quant à elle sur les modalités de la confrontation, sur la médiation (comme dimension phénoménale) entre les corrélats de la corrélation, tandis que la recherche de Gehlen se concentre sur la forme structurante de la confrontation, sur la garantie de la relation entre les corrélats.
- 44 Les différences significatives entre les auteurs peuvent par conséquent être explicitées à partir du noyau théorique de l'Anthropologie philosophique. Leur dissemblance ne contredit donc nullement l'existence d'un noyau théorique de l'Anthropologie philosophique en tant qu'approche singulière. Ne pas le reconnaître serait comme considérer que Fichte, qui pense l'effectivité de l'esprit objectif à partir de l'acte-action de la subjectivité, Schelling, qui la pense à partir du déploiement de la nature, et Hegel, qui la pense en tant que logique historique de l'auto-déploiement de l'esprit absolu, ne partaient pas d'un noyau théorique commun, celui de l'idéalisme allemand, alors qu'ils tirent bien tous leurs concepts-clés du mode d'élaboration des catégories qui lui est propre : la dialectique. On pourrait en dire autant pour la théorie critique : les différences considérables entre des auteurs tels que Horkheimer, Adorno et Marcuse pourraient toutes être explicitées à partir du noyau théorique constitué par une « dialectique négative » développée d'un point de vue matérialiste.

III. Ce qui distingue le noyau théorique par rapport à d'autres programmes théoriques

- 45 On peut aisément apporter une dernière justification de l'existence d'un noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique. La manière d'élaborer les catégories

propre au programme de l'Anthropologie philosophique ne se confond avec celle d'aucune autre approche théorique. La supériorité d'un programme sur un autre n'est pas ici en question ; il ne s'agit que de souligner la singularité irréductible de l'approche.

- 46 La thèse est la suivante : que l'on prenne un texte de Scheler, Plessner ou Gehlen dans le corpus délimité plus haut et l'on reconnaîtra, à sa manière d'élaborer les catégories, malgré la diversité des thèmes, des styles et des énoncés, qu'il ne s'agit pas d'un texte argumentant de manière transcendantale-critique, de manière évolutionniste, d'un texte phénoménologique, structuraliste, ou relevant de la philosophie de l'existence, de l'herméneutique philosophique ou de la philosophie analytique du langage.
- 47 L'Anthropologie philosophique ne peut être une *théorie transcendantale-critique du sujet*, parce que celle-ci part toujours des réalisations (cognitives) de la culture et, à partir de là, interroge, de manière critique, leurs conditions de possibilité dans le sujet agissant (par exemple dans la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer)²³. L'Anthropologie philosophique fait en revanche toujours du monde du vivant, de la position de l'organique, une présupposition de toute prestation et détermination de la subjectivité humaine.
- 48 L'Anthropologie philosophique ne peut être confondue avec une *approche évolutionniste*, car celle-ci considère toutes les formes du vivant, y compris l'être humain, à partir des principes communs de l'évolution et ramène, de façon naturaliste, au moyen d'une théorie de la connaissance et d'une sociobiologie évolutionnistes, chaque forme de vie au principe de l'autoconservation adaptative des organismes individuels et au principe de production adaptatif des espèces par l'intermédiaire des individus organiques. L'Anthropologie philosophique observe au contraire de façon systématique la distinction des formes de la vie (au moins à partir de la comparaison animal/homme) et dévoile ce faisant la logique propre d'un « monde de la vie » spécifiquement humain.
- 49 Elle représente en outre un autre programme théorique que celui de la *phénoménologie*, dans la mesure où celle-ci part de la conscience intentionnelle ou de la conscience constituée inter-subjectivement, à laquelle est donnée l'expérience intersubjective de l'objectivité comme noyau d'un « monde de la vie » (humain) universel (monde partagé de façon intersubjective). L'Anthropologie philosophique est en revanche dès le départ bio-philosophique et part de l'organique, du monde du vivant (le monde de la vie en tant que monde du vivant) dont elle fait la présupposition du monde de la vie humaine ; en cela, elle tente de rendre compte de la possibilité de la phénoménologie.
- 50 L'Anthropologie philosophique se différencie d'un point de vue systématique de la *philosophie de l'existence*, laquelle part toujours de l'expérience intérieure de consciences charnellement [*leiblich*] situées, d'une subjectivité immergée dans le concret. Les moments heideggériens du souci et de la finitude renvoient en dernier lieu à une affection charnelle ; cette approche connaîtra un prolongement dans l'analyse existentielle de la chair ou la phénoménologie de la chair (par ex. chez Merleau-Ponty ou Hermann Schmitz) : d'abord le *corps propre*, ensuite le corps comme objet. D'un point de vue systématique, l'Anthropologie philosophique ne commence pas par l'expérience intérieure de la chair, mais par la perception du corps mis à distance en tant que chose réalisant une frontière : d'abord le corps, ensuite la chair.
- 51 L'Anthropologie philosophique doit être de façon systématique distinguée de la *philosophie herméneutique philosophique*, de la *philosophie analytique du langage* ou du

structuralisme, bref de toutes les approches qui inaugurent – quelle que soit par ailleurs leur grande diversité – un *linguistic turn*, en ce qu'elles partent du langage, considèrent toutes les relations sociales, à soi et au monde par la médiation du langage. En revanche, l'Anthropologie philosophique part du processus vital et fait certes ressortir de sa rupture le langage comme medium compensatoire, mais comme medium parmi d'autres (la production d'image, la musique ou la danse, etc.).

C. Bilan

- 52 À côté de l'anthropologie philosophique comme discipline, il existe donc également une Anthropologie philosophique dotée d'un programme théorique propre et spécifique au sein de l'histoire des théories philosophiques du XX^e siècle. On peut en restituer le noyau théorique présent dans chacun des textes de Scheler, Plessner et Gehlen qui en relèvent. La différence entre les auteurs peut être montrée comme étant une différenciation systématique du noyau théorique, lequel constitue un critère clair de démarcation de l'Anthropologie philosophique par rapport aux autres approches. Ainsi est-il toujours possible de faire droit à la spécificité et à la singularité des penseurs en question.
- 53 Cet exposé n'a cependant pas considéré la mise en pratique de cette approche, démontré sa force descriptive et diagnostique, pas plus qu'il ne l'a soumise à la critique. Nous avons seulement montré que l'Anthropologie philosophique constitue un programme théorique, un paradigme parmi d'autres paradigmes du XX^e siècle. Et c'est déjà un résultat considérable, car les penseurs liés par ce programme théorique – Scheler, Plessner et Gehlen – sont déjà par eux-mêmes des figures de l'histoire de la philosophie allemande du XX^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- Arlt, G. (2001) : *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart.
- Accarino, B. (1991) : *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell' antropologia filosofica*, Florence.
- Brüning, W. (1960) : *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart.
- Diemer, A. (1978) : *Elementarkurs Philosophie, Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf / Vienne.
- Eßbach, W. (1994) : « Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie », in : Dux, G. / Wenzel, U. (éd.) : *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Francfort-sur-le-Main.
- Eßbach, W. (2002) : « Rivalen an den Ufern philosophischer Anthropologie », in : Raulet, G. (éd.) : *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'Entre-deux-guerres*, Paris.

- Fischer, J. (1995) : « Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft », in : Friedrich, J. / Westermann, B. (éd.) : *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Francfort-sur-le-Main.
- Fischer, J. (2000a) : *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, manuscrit de thèse, Göttingen.
- Fischer, J. (2000b) : « Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 48 (2).
- Fischer, J. (2005) : « Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus der Biologie und der Kultur-/ Sozialwissenschaften », in : Gamm, G. / Manzei, A. / Gutmann, M. (éd.) : *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld.
- Gehlen, A. (1993 [1950]) : *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Arnold Gehlen Gesamtausgabe, t. 3, édité par et avec un avant-propos de K.-S. Rehberg, Francfort-sur-le-Main ; trad. fr. : *L'homme. Sa nature et sa position dans le monde*, trad. par Ch. Sommer, Paris (en préparation).
- Gehlen, A. (1956) : *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Francfort-sur-le-Main.
- Gehlen, A. (1983) : *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Arnold Gehlen Gesamtausgabe t. 4, édité par et avec un avant-propos de K.-S. Rehberg, Francfort-sur-le-Main.
- Grene, M. (1965) : *Approaches to a Philosophical Biology*, New York / Londres.
- Gutmann, M. (2003) : *Das Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, 2 vol., Bielefeld.
- Habermas, J. (1958) : « Anthropologie », in : Diemer, A. / Frenzel, I. (éd.) : *Fischer Lexikon Philosophie*, avec un avant-propos de H. Plessner, Francfort-sur-le-Main.
- Honneth, A. / Joas, H. (1980) : *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen in den Sozialwissenschaften*, Francfort-sur-le-Main / New York.
- Krüger, H.-P. (1999) : *Zwischen Lachen und Weinen. Tome I, Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin.
- Krüger, H.-P. (2001) : *Zwischen Lachen und Weinen. Tome II, Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin.
- Landmann, M. (1982) : *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin / New York.
- Lindemann, G. (2004) : « Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes. Zur Aktualität Helmuth Plessners », in : Bröckling et al. (éd.) : *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen.
- Marquard, O. (1973) : « Zur Geschichte des Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts », in : id. : *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main.
- Paetzold, H. (1985) : « Der Mensch », in : Martens, E. / Schnädelbach, H. (éd.) : *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek b. Hamburg.

- Pappé, O. (1965) : « Philosophical Anthropology », in : Edwards, P. (éd.) : *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York / Londres.
- Plessner, H. (1975 [1928]) : *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin / New York.
- Plessner, H. (1982 [1941]) : « Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens », in : id. : *Gesammelte Schriften*, t. VII, Francfort-sur-le-Main ;
trad. fr. : *Le rire et le pleurer : Une étude des limites du comportement humain*, trad. par O. Mannoni, Paris, 1995.
- Plessner, H. (1983a) : « Die Einheit der Sinne. Grundlinien zu einer Ästhesiologie des Geistes (1923) », in : id. : *Gesammelte Schriften*, t. III, Francfort-sur-le-Main.
- Plessner, H. (1983b) : « Immer noch philosophische Anthropologie? », in : id. : *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Francfort-sur-le-Main.
- Rehberg, K.-S. (1981) : « Philosophische Anthropologie und die “Soziologisierung” des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland », in : Lepsius, M. R. (éd.) : *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n° 23, Cologne.
- Rentsch, Th. (2003) : *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart.
- Rieger, St. (2003) : *Kybernetische Anthropologie*, Francfort-sur-le-Main.
- Rothacker, E. (1964) : *Philosophische Anthropologie*, Bonn.
- Scheler, M. (1951 [1928]) : *La Situation de l'homme dans le monde*, trad. par M. Dupuy, Paris.
- Scheler, M. (1957) : « Ordo Amoris », in : id. : *Schriften aus dem Nachlaß*, t. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berne.
- Scheler, M. (1987) : *Schriften aus dem Nachlaß*, t. 3, *Philosophische Anthropologie, Gesammelte Werke*, t. 12, Bonn.
- Scheler, M. (1994) : *Schriften zur Anthropologie*, Stuttgart.
- Thies, Ch. (2004) : *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt.
- Weiland, R. (1995) : « Das Gerücht über die Philosophische Anthropologie. Über einen Blindfleck “Kritischer Theorie” », in : id. (éd.) : *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim.

NOTES

1. [Nous traduisons ici « philosophischen Anthropologie » et « Philosophischen Anthropologie ». La différence est importante pour ce qui suit ; N.d.T.]
2. Brüning (1960).
3. Paetzold (1985).
4. Honneth / Joas (1980).
5. Krüger (2001).
6. À l'exception de Rehberg (1981).
7. Fischer (1995), p. 250.
8. Diemer (1978).
9. L'anthropologie philosophique entendue en ce sens est reprise et remaniée à partir de 1955 par Michael Landmann (1982). – Les présentations récentes et bien distinctes de Gerhardt Arlt

([2001], p. 66) et Christian Thies (2004) s'inscrivent également dans cette riche tradition de l'anthropologie philosophique appréhendée à partir du thème de la « discipline conquérant son autonomie ». Sur la reprise de cette tradition de langue allemande dans l'espace anglophone, voir Pappé (1965) et, dans l'espace italien, Accarino (1991).

10. Thomas Rentsch cherche ainsi à fonder une anthropologie philosophique à partir d'une articulation de l'analyse existentielle de Heidegger avec l'analyse du langage de Wittgenstein (Rentsch [2003]); Gesa Lindemann articule les programmes théoriques de Plessner et de Luhmann en vue d'une « anthropologie réflexive » ouverte à la recherche (Lindemann [2004]) ; Mathias Gutmann met à l'épreuve les théories de l'expérience phénoménologique, naturaliste, herméneutique et de théorie de l'action, afin de « dégager un fondement de l'anthropologie philosophique » linguistique et constructiviste (Gutmann [2004]).

11. Habermas (1958). L'article de manuel d'Habermas sur l'Anthropologie philosophique (Habermas [1958]), qui témoigne d'une profonde connaissance des trois théoriciens, a vraisemblablement empêché, d'un point de vue théorico-politique, une réception impartiale de cette approche dans la philosophie allemande, car les auteurs et les arguments – exposés à partir d'une critique sévère de Gehlen – sont présentés à la lumière du dépassement de l'approche anthropologique par une théorie critique de la société. Les présupposés du jugement de Habermas furent les leçons sur l'Anthropologie philosophique tenues à Bonn en 1953 et 1954 par son professeur d'alors Erich Rothacker (Rothacker [1964]).

12. Weiland (1995).

13. Concernant le corpus de textes de l'Anthropologie philosophique, son arrière-plan historico-scientifique et les contours internes de sa perspective, voir Fischer (2000a) et Eßbach (2002).

14. La biologie philosophique issue de l'Anthropologie philosophique et différenciée à partir du noyau de son programme théorique est présentée avec ses principaux auteurs dans Grene (1965). Voir aussi Fischer (2005).

15. Sur ce point cf. Marquard [1973] ; Fischer [2000b], p. 266-270.

16. Concernant le théorème du « cercle fonctionnel », du « cercle d'action » et du « cercle de la forme » au sein de l'Anthropologie philosophique, voir également Rehberg, « Anmerkungen des Herausgebers », in Gehlen ([1993], p. 908). Voir de même, dans le cadre d'une « anthropologie cybernétique », Rieger (2003).

17. Scheler (1951 [1928]).

18. Scheler (1987), p. 129.

19. Plessner (1975).

20. On trouvera également une proposition quant à la différenciation interne entre Scheler, Plessner et Gehlen dans Eßbach (1994).

21. Plessner (1975), p. 255.

22. Gehlen (1993), p. 203.

23. Dans sa contribution à l'Adorno-Festschrift, Plessner caractérisera tardivement la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer comme une « philosophie anthropologique », qu'il distingue de « l'Anthropologie philosophique » d'une manière que Scheler et Gehlen auraient approuvée ; « Cassirer sait certes aussi que l'homme est un être vivant mais il n'en fait aucun usage philosophique » (Plessner [1963], p. 243).

INDEX

Mots-clés : Anthropologie philosophique, Scheler, Plessner, Gehlen

Schlüsselwörter : philosophische Anthropologie, Scheler, Plessner, Gehlen

AUTEURS

JOACHIM FISCHER

Joachim Fischer est professeur de sociologie à l'Université technique de Dresde. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.